

## Bírálat

Ullmann Tamás *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*  
című akadémiai doktori művéről

### **1.A doktori mű eredményei és újdonsága**

Önálló gondolatokat előadni manapság is – csakúgy, mint általában véve – ritkaságnak számít. Ullmann Tamás viszont erre vállalkozik: saját és önálló filozófiai kérdései vannak, melyeket változatos aspektusokban, ugyanakkor rendszeres formában vet fel, egy rendkívül tág horizonton. Értekezése kimagaslik azok közül az írások közül, amelyek – sajnálatos módon a magyar nyelvű fenomenológiai irodalomban is találunk ilyen – anélkül fognak adott szövegek tárgyalásába, hogy tisztáznák, miért érdekesek számukra a bennük felfedezni vélt gondolatok, azaz anélkül, hogy saját filozófiai kérdésük lenne, és igyekezetük kimerül a tekintélynek elfogadott szerzők nehezen felfejthető szövegeinek értelmezésében.

Ez az önálló értekezés ugyanakkor mélyen benne gyökerezik a filozófiai hagyományban. A hivatkozott szerzők (és a másodlagos irodalom) szövegeit Ullmann kitűnően ismeri. Olyan filozófusok esetében, mint Kant és Husserl – ők az értekezés legfontosabb dialógus-partnerei –, akik nem csupán gondolati mélységükkel és kiterjedt életművükkel tűnnek ki, hanem azzal is, hogy számos nehezen felfejthető összefüggés és kérdéses pont található náluk, ez rendkívül alapos felkészültséget igényel. Továbbá a roppant terjedelmű szakirodalom beható ismeretét, amit az értekezés kétséget kizáróan demonstrál. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy Ullmann a hatalmas méretű Husserl-életműből és Husserl-szakirodalomból mindvégig megfontoltan válogat, és nem esik abba a Husserl-kutatók által olykor elkövetett hibába, hogy a hátrahagyott kéziratokat megkülönböztetés és válogatás nélkül hivatkozza.

A könyv címében szereplő általános tárgymegjelölés a művet olvasva fokról fokra egyre gazdagabb tartalmat kap. De mi a „láthatatlan forma”?

A kifejezés a fenomenológia – és nem csupán a fenomenológia – perspektívájából zavarbaejtő, ha nem egyenesen ellentmondásos összekapcsolásnak tűnhet. Ha a fenomenológia alapelve, a

„princípiumok princípiuma” a szemléletesség univerzális követelményét mondja ki, amely szerint azt és csak azt fogadhatjuk el, ami a szemléletben megmutatkozik, akkor felmerül a gyanú, hogy ez az értekezés aligha teljesítheti ezt a követelményt. Csakhogy egyfelől a fenomenológia szemlélet-fogalma nem esik egybe a kantival, amit már a „kategoriális szemlélet” korai koncepciója is világossá tesz – egy kantianus számára ez *contradictio in adiecto* lenne –, másfelől pedig a fenomenológia körébe sorolható szerzők egyre messzebbre távolodtak a szemléletnek még a husserli fogalmától is, olyannyira, hogy a szakirodalom joggal beszél a „meg-nem-jelenő” fenomenológiájáról is. Azonban magával Husserlrel kapcsolatban is fontos leszögezni, hogy noha a transzcendentális fenomenológia első nagy művében, az *Eszmék* első részében valóban a „princípiumok princípiuma”-ra helyezte a hangsúlyt, sőt befejezett és életében megjelent művei egyikében sem juttatott központi szerep annak, amit Ullmann kifejezésével a „láthatatlan forma”-nak nevezhetünk, számos kéziratban (melyek túlnyomó része ma már hozzáférhető) rendkívül aprólékos fejtegetéseket szán ennek a területnek. Ullmann számára természetesen alapvető jelentőségük van ezeknek az írásoknak, és értekezésében rájuk helyezi a hangsúlyt.

A „láthatatlan forma” a tapasztalatban állandóan működésben levő, kanti kifejezéssel: figuratív sematizáció középponti mozzanatát jelenti. A kifejezés valójában egy kettős problémát jelöl meg. Egyfelől azt a kérdést veti fel, hogy milyen szerepet játszik a láthatatlan forma a tapasztalatban, másfelől pedig azt, hogy mennyiben tárható fel ez a működés. Honnan tudhatjuk, hogy a tapasztalatban hogyan működik valami, ha egyszer sohasem jelenik meg, hanem valamiféle lehetőségfeltételt vagy alapot nyújt mindannak számára, ami megjelenik? Milyen értelemben beszélhetünk arról, amit Ullmann – Husserl által is használt kifejezéssel – több helyen „fenomenológiai tudattalan”-nak nevez és miként lehet ezt hozzáférhetővé tenni?

Ám ahelyett, hogy rögtön arra térnék rá, amit Ullmann a fenomenológiával való számvetésből von le, elejétől végigkövetem az általa bejárt utat. Kiindulópontként a kanti sematizmus szolgál.

A sematizmus problémája, azaz az a kérdés, hogy a tapasztalatban hogyan jön létre közvetítés érzékiség és értelem között, valóban az első kritika egyik középponti kérdése és később, Az *ítélőerő kritikájá*-ban újra alapvető szerepet játszik. A probléma abban áll, hogy az érzékiség és az értelem annyira különműek, hogy csak akkor alakulhat ki összjáték közöttük, ha van valami, ami közvetít, erre pedig azért lehet képes, mert mindkettővel van valamilyen közös vonása. Kanti kifejezésekkel: ha a megismerésnek „két törzse” van (az érzékiség és az értelem), akkor lennie

kell valaminek, ami a kettő „közös gyökerét” alkotja. Kant bizonyos helyeken ezt nevezi képzelőerőnek, a képzelőerő tevékenységét pedig sematizmusnak. A *tiszta ész kritikája* első kiadásának dedukció-fejezete (A-dedukció) kiemelt szerepet juttat azon hármas szintézis elemzésének, melyek az érzéki sokféleséget összekapcsolják. Ezek sorában középen helyezkedik el a képzelőerő szintézise, melyet Ullmann részletesen és behatóan elemez.

A sematizmussal és a „láthatatlan formával” szorosan összekapcsolódó probléma jelenik meg az affinitás, avagy transzcendentális affinitás kapcsán. A fogalom révén Kant arra igyekszik magyarázatot adni, hogy a tapasztalat mitől lesz egységes és rendezett. Csak egyetérteni tudok Ullmann-nal abban, hogy ez a fogalom rendkívül nehezen értelmezhető. A probléma abból fakad, hogy ha azt állítjuk, hogy a dolgok azok, amelyekben affinitás, azaz rendszeres összefüggés van, azzal a kanti filozófia „kopernikuszi fordulat”-át kérdőjelezzük meg. Hiszen ha *A tiszta ész kritikája* abból indul ki, hogy nem a gondolkodás alkalmazkodik a dolgokhoz, hanem megfordítva, a dolgok alkalmazkodnak a gondolkodáshoz, akkor aligha állíthatjuk, hogy „magukban a dolgokban” eredendő affinitás van, hiszen ezzel ellentmondásba kerülnénk. Másfelől viszont, ha azt állítjuk, hogy a megismerésben van jelen az affinitás feltételezése, azzal nem mondunk mást, mint amit már a „kopernikuszi fordulat” is kifejez, és ebben az esetben az nem világos, miért van szüksége Kantnak az affinitás fogalmának bevezetésére. Ullmann azt mutatja meg, hogy valóban az utóbbiról van szó, nevezetesen arról, hogy az affinitás a harmadik kritikában alapvető szerepet játszó „heurisztikus elv” (egyebek mellett a természet empirikus kutatásában) egy korai változata, ám lényegi, azaz: transzcendentális szerep jut neki az A-dedukcióban. Nem csak a természet empirikus törvényeinek kutatását, hanem már magát a tárgyészlelést is meghatározza.

Az affinitás (és a sematizmus) tehát olyasmi, ami a tárgy- és világtapasztalatnak nem az úgymond „kész” tárgyi oldalát határozza meg, hanem azt, ahogyan ez a tárgy- és világtapasztalat kialakul. Azaz: nem tárgy, hanem olyasmi, ami a tárgyak és a világ tapasztalatának kialakulását szabályozza. Éppen ebből fakad, hogy olyan nehezen hozzáférhetőek.

A tapasztalat kanti szintézis-modellje – Ullmann kifejezése ez – számos kérdést vet fel. Az, hogy Kant az értelem és az érzékiség kettősségéből indul ki, valamint az, hogy a szintézisek egy eleve adott érzéki sokféleséget kapcsolnak össze, vajon nem egyfajta atomizmusról árulkodik-e? Vajon Kant ezzel nem feltételezi-e alapvetőbbnek a tapasztalat „építőköveit”, mint azok összekapcsolódását? A magam részéről nem vagyok benne biztos, hogy ez a kettéválasztás nem

pusztán módszertani-e: elképzelhetőnek tartok egy olyan olvasatot is, amely szerint Kant a tapasztalatot valójában nem különálló alapelemekből próbálja felépíteni. Az egészlegesség mellett szól, hogy Kant olyan tapasztalatokat is leír, melyeknél nincs ilyen szétválás, és amelyeket Ullmann is kiválóan és részletekbe menően elemez: ilyen például a fenséges tapasztalata és a fogalom nélküli sematizálás általában véve. Ullmann mindazonáltal úgy gondolja, és indirekt módon erre utal a „szintézis-modell” kifejezése, hogy a hangsúly mégis az atomisztikus elképzelésen van, és a szintézis-modell általános, találó és alapos bírálatát adja.

Így tér át az értekezés Husserl és a „genetikus” fenomenológia tárgyalására. Ez ugyanis – szemben a kanti szintézis-modell-lel valamint a husserli „statikus” fenomenológiával – arra a belátásra épül, hogy a tapasztalat állandó alakulás-formálódás, amelyben nincs olyan állapot, melyet az elemek eredendő különállásaként lehetne leírni, és amelyből a szintézisek utólag alakítanak ki valamiféle egységet. Ullmann azonban, mielőtt a genetikus fenomenológia elemzésére térne rá, számot vet a husserli intencionalitás- és időfelfogással is.

Az intencionalitás kétségtelenül Husserl egyik legfontosabb, noha első látásra túlságosan is triviális belátását jelöli. Triviális, amennyiben aligha vonnánk kétségbe, hogy a tudat mindig „valaminek a tudata”. És mégis alapvető, mert lényegi következményekkel jár. Ezek közül Ullmann egyebek mellett azt emeli ki, hogy amennyiben a tudat szükségszerűen intencionális, akkor az az észlelés reprezentáció-modelljének alternatíváját kínálja. Ugyanis ha a tudat már mindig is a „tárgyánál” van, az kizárja, hogy a mentális reprezentáció utólagos leképezése legyen valaminek, ami úgymond ettől függetlenül, „önmagában” is létezik. Ez a megismerés hagyományos transzcendencia-problémáját – hogyan felelhet meg a képzet a dolognak? – is érvényteleníti. A „képzet” ugyanis nem a „tudatban” van („bent”), a „dolog” pedig nem a „világban” („kint”). A tudat és a dolog (világ) eredendően és szükségszerűen összetartozik.

Mindazonáltal Ullmann azt is világossá teszi, hogy noha a tárgyra való irányulás értelmében vett intencionalitás szorosan kapcsolódik a sematizmushoz, sőt egyik sem létezhet a másik nélkül, ennek az egységes fenoménnek mégis a sematizmus az az aspektusa, ami őt elsősorban foglalkoztatja. Ennek az az oka, hogy az intencionalitás túlságosan is a tárgyi szférára, a „kész tárgyiságokra” koncentrál, még akkor is, ha tagadhatatlan – Ullmann is jelzi ezt –, hogy Husserl tapasztalatnak már ebben a rétegében is felmutat olyan mozzanatokat, melyek túlmutatnak az egyedi objektumok értelmében vett tárgyakon.

Van azonban az intencionalitásnak egy olyan formája, és ezt nevezi Husserl „kettős intencionalitás”-nak, ami a „láthatatlan forma” egyik alakváltozata: ez pedig az időtapasztalatban érhető tetten. A múlt, jelen és jövő egymással összefonódó mozzanatainak, Husserl kifejezéseivel: a retenciónak, az ősbnyomásnak és a protenciónak az összefüggéséről van szó. Ennek kapcsán Husserl azt mutatja meg, hogy a tudat tárgyra irányulása és önmagára irányulása egymástól elválaszthatatlan egységben jellemzi a tapasztalatot. Másként fogalmazva: a látható tárgyak folytonos keletkezése vagy alakulása elválaszthatatlan a láthatatlan forma működésétől. Az idő tehát ennyiben egy kitüntetett láthatatlan forma: ezért van, hogy az értekezés egyik alapvető tárgyát alkotja, melynek Ullmann természetesen nem csak Husserl, hanem Kant, Heidegger és Merleau-Ponty kapcsán is részletekbe menő elemzéseket szentel.

Ahogy fentebb jeleztem, Ullmann számára a genetikus fenomenológia az, ami kitüntetett szerepet játszik: ennek tárgya az értelem keletkezése, képződése, genezise. Ullmann egyenesen azt állítja, hogy – a sematizmus fogalmát tág értelemben véve – „a genetikus fenomenológia voltaképpeni tárgya maga a sematizmus” (220). Ide tartozik a transzcendentális ösztöntan, valamint a retroaktivitás és az eredendő affektivitás problematikája: az fogja őket egybe, hogy mindegyikük a tárgy-tapasztalatot megelőző keletkezés területe, ahol nem az elemek, hanem az eredendő keletkezés számít alapvetőnek.

A két főszereplő mellett három másik filozófus – Heidegger, Wittgenstein és Merleau-Ponty – is fontos szerepet kap a láthatatlan forma elemzéseiben. Annak ellenére, hogy a velük foglalkozó rész terjedelmileg jóval alatta marad a Kanttal és Husserllel foglalkozó fejezeteknek, itt is releváns megfontolásokat találunk.

Heideggernek a sematizmussal kapcsolatos álláspontja érdekli Ullmant. Ennek megfelelően nem a *Lét és idő*-re koncentrál, hanem az azzal nagyjából egyidőben keletkezett *Kant és a metafizikai problémája*-ra, valamint Heideggernek arra az egyetemi előadására, melyben a *Lét és idő* fejtegetéseit viszi tovább (a könyv tervezetében szereplő, de végül nem megjelentetett harmadik szakaszt bontja ki). Az egyik legfőbb kapcsolódási pontot Ullmann az *Entwurf* koncepciójában találja meg. Érvelése szerint ez „ugyanazt a szerepet tölti be Heidegger fundamentálonológiájában, mint a sematizmus Kant transzcendentális filozófiájában” (315). A jelentősége pedig abban áll, hogy egy átfogó koncepcióban fogja össze a tapasztalat, azaz „a világképzés alaptörténetének ősraktárját”(332). Az *Entwurf* a láthatatlan forma újabb

alakváltozata, amely a tapasztalatnak azt az általános jellemzőjét igyekszik megragadni, hogy a szubjektum már mindig is kívül a világba és az időiségbe – ezzel pedig a dinamikus értelemszerveződés felé mutat.

A következő fejezetben a wittgensteini aspektus-látás az, ami a sematizmus újabb árnyalásához vezet. Noha általában véve nem lenne magától értetődő, hogyan kerülhet Wittgenstein egy fenomenológiai értekezésbe, ebben az esetben nyilvánvaló, hogy miért. Ullmann-tól távol áll tőle az a felfogás, amelyik az „analitikus” és a „kontinentális” filozófia közötti úgymond áthidalhatatlan szakadékot magától értetődőnek veszi. Nem tagadva, hogy a distinkciónak lehet bizonyos értelmet adni, magánál a megkülönböztetésnél jóval alapvetőbb és fontosabb az, amit egyszerűen a filozófia művelésének nevezhetünk, és ami nem különféle iskolák – bizonyos korlátok között természetesen nagyon is jogosult – összehasonlításában áll, hanem abban, hogy „magára a dologra” irányítjuk a figyelmet. Wittgenstein is ezt tette, és Ullmann is így jár el, és közben arra is figyel, hogy vajon Wittgenstein felismerései nem nyújtanak-e kulcsot bizonyos fenomének leírásához.

Az aspektus-látás elemzéséből két olyan mozzanatot emelek ki, melyek számomra megvilágító erejűnek tűnnek: az „intern reláció”-t és az aspektuslátás univerzalitását. Az előbbi azt a gondolatot fejezi ki, hogy a tapasztalat nem a tárgyra mint atomra vagy alapelemre épülő szerveződés, ezért ezt véve alapul a dinamikus értelemképződés jobban megragadhatóvá válik. Az aspektuslátás univerzalitása pedig azt jelenti, hogy az „intern relációk” nem csak a látásban, hanem a tapasztalat egészének szerveződésében alapvető szerepet játszanak.

A könyvben utolsóként tárgyalt szerző Maurice Merleau-Ponty, aki kései filozófiájában a vad lét, az összefonódás, a kiazmus filozófiáját bontja ki. Ezek az ötvenes évek végén, hatvanas évek elején írott szövegek egy olyan irányba mutatnak, amely nem a megkülönböztetések és elválasztások, az eredendő különállás atomisztikus és egológikus felfogását veszi alapul, hanem a tapasztalat alapvető jellemzőjének az összetartozást, egybefonódást, alakulást (Werden) tekinti. Ha Ullmann kérdése a tapasztalat dinamikus szerveződésére, értelemképződés és értelemrögzülés dinamikájára vonatkozik, akkor a Merleau-Ponty által kínált differenciációs avagy diakritikus modell alternatívát kínál a fenti, végső soron nem csak Kantnál, hanem Husserlnél is főszerepet játszó – ha nem is kizárólagos – atomisztikus modellel szemben.

Ullmann a könyv végén azt is jelzi, hogy milyen irányban akar továbbhaladni. Kíváncsian várom, hogy a megírandó könyvek témáinak elemzése – a tapasztalat diszkurzív sematizmusa, a történeti-szociális értelemképződés és az affektív sematizáció – milyen megvilágításba állítják majd a jelen műben kifejtetteket. A kérdés az, hogy ezek a tapasztalati szférák vajon úgy jelennek-e meg, mint amelyek ráépülnek a figuratív sematizációra, és ezáltal együttesen a tapasztalat hierarchikusan tagolt összefüggését alkotják, vagy pedig általában véve, a tapasztalat egészét is egy dinamikus (avagy diakritikus) összefüggés jellemzi. Ez a kérdés – ezért vetem fel itt – nem pusztán a meg-nem-írt jövőbeli műveket érinti, ugyanis azok utólag, bizonyos értelemben éppen az Ullmann által kitűnően megragadott „retroaktivitásnak” köszönhetően az itt kifejtetteket is módosítani fogják.

## **2.A doktori mű érdemei és hiányosságai**

Az érdemeiről a fentiekben beszámoltam. Összefoglalva: úgy gondolom, hogy Ullmann a „láthatatlan formá”-ra vonatkozó megvilágító erejű, önálló fejtegetéseiben termékenyen kapcsolódik a kanti sematizmushoz, a husserli intencionalitáshoz, genetikus fenomenológiához és ösztön-fenomenológiához, a heideggeri fundamentálonológiához, a wittgensteini aspektus-látás koncepciójához és Merleau-Ponty kiazmus-filozófiájához.

„Hiányosságok” megnevezése helyett inkább egy kétségemet fejezném ki itt. A mű olvasásakor olykor az a benyomásom támadt, hogy Ullmann-nak talán még annyira sem kellene ragaszkodnia a filozófiatörténeti kapcsolódási pontokhoz, mint amennyire teszi, és célratörőbben haladhatna saját célja felé. Hangsúlyozom azonban, hogy ez a megjegyzés csupán a kapcsolódás mértékére vonatkozik, és a „helyes mérték”-ről aligha tudnék egzakt módon nyilatkozni.

Szintén nem az értekezés hiányosságaként említem meg, hanem sokkal inkább azért, hogy saját tanácsstalanságomat fejezzem ki, a következőt. Úgy tűnik, hogy Ullmann számára – és ezzel természetesen egy rendkívül jelentős hagyományhoz kapcsolódik – a filozófia a paradoxonok megszüntetésén kell hogy munkálkodjon, azon, hogy „megszabadítson” bennünket tőlük. Ezzel a megfogalmazással egyetértek: amivel kapcsolatban kétségeim vannak, az inkább az, hogy vajon kivitelezhető-e egy ilyen célkitűzés. A mű olvasásakor olykor az a benyomásom támadt, hogy Ullmann amellett foglal állást, hogy igen. Én inkább arra hajlok, hogy a paradoxonokat nem lehet

kiküszöbölni. Ugyanis nem egyszerűen a gondolkodásban vannak jelen – és még azt sem állítom, hogy innen ki lehetne küszöbölni őket –, hanem az emberi tapasztalat egészét átjárják. A megszüntetés helyett a paradoxon felmutatása marad, ami egyébként Ullmann filozófiai elképzelésétől korántsem áll távol. Maga a „láthatatlan forma”, illetve mindazok az újra és újra felbukkanó problémák, melyeket „rejtélyek”-nek nevez, a paradoxonhoz nagyon is hasonló képződmények.

Hadd hangsúlyozzam még egyszer: úgy gondolom, hogy az értekezés a mai magyar – és nem csak a magyar – filozófiai irodalomban kiemelkedőnek számít, mind a célkitűzés, mind a kivitelezés tekintetében. Az ebben a pontban szereplő megjegyzéseimmel semmiképpen sem akartam ezt kétségbevonni.

### **3.A doktori mű hitelessége**

A doktori mű hiteles adatokat tartalmaz.

### **4.Nyilatkozat a doktori mű téziseiről tételesen**

A mű összes tézisért elfogadom, ugyanakkor abszurd lenne mindegyiket új „tudományos eredményként” beállítani. Úgy gondolom, hogy ha egy filozófiai értekezésnek akár csak egyetlen tézise van – Bergson azt állította, hogy neki egész életében egyetlen gondolata volt, sőt azt is, hogy minden egyes nagy filozófusnak egy gondolata van –, az már több, mint elegendő. Az az egyetlen gondolat ugyanis átjárja és meghatározza az értekezés egészét. Mivel pedig az úgymond nem „új eredményeket” tartalmazó téziseket is áthatja, ezek a tézisek is módosult értelmet kapnak – és ebben az értelemben mégis „új” eredményeket jelentenek.

A fentiekben részletesen kifejtettem, miért és mennyiben fogadom el a doktori mű téziseit, ezért itt pusztán tételesen felsorolom őket.

1.tézis: a tudat ténye tagadhatatlan

2.tézis: tudat és világ szükségszerű korrelációban áll

3.tézis: tudat és világ szabályszerű korrelációban áll

4.tézis: a világ szükségképpen sematizált világ



5.tézis: a kognitív sematizálás kettős: figuratív és diszkurzív

6.tézis: az általános értelemben vett sematizálás kettős: kognitív és affektív

### **5.A doktori mű nyilvános vitára való alkalmassága**

A doktori művet minden tekintetben, feltétlenül alkalmasnak tartom a nyilvános vitára.

2015. április 8.

Sajó Sándor

PhD, dr.habil.